

JENS HALFWASSEN

Auf den Spuren des Einen

Collegium Metaphysicum

14



Mohr Siebeck

COLLEGIUM METAPHYSICUM

Herausgeber / Editors

Thomas Buchheim (München) · Friedrich Hermann (Tübingen)
Axel Hutter (München) · Christoph Schwöbel (Tübingen)

Beirat / Advisory Board

Johannes Brachtendorf (Tübingen) · Jens Halfwassen (Heidelberg)
Douglas Hedley (Cambridge) · Johannes Hübner (Halle)
Anton Friedrich Koch (Heidelberg) · Friedrike Schick (Tübingen)
Rolf Schönberger (Regensburg) · Eleonore Stump (St. Louis)



Jens Halfwassen

Auf den Spuren des Einen

Studien zur Metaphysik
und ihrer Geschichte

Mohr Siebeck

Jens Halfwassen, geboren 1958; 1978–85 Studium der Philosophie, Geschichte, Altertums-
kunde und Pädagogik; 1989 Promotion; 1995 Habilitation; 1997–99 Heisenberg-Professor
der Deutschen Forschungsgemeinschaft und Professor für Philosophie an der Ludwig-Maxi-
milians-Universität München; seit 1999 Ordinarius für Philosophie an der Ruprecht-Karls-
Universität Heidelberg; seit 2012 Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften;
Gründungsmitglied der Academia Platonica Septima Monasteriensis; 2014 Ehrendoktor der
Universität Athen.

e-ISBN PDF 978-3-16-154163-6

ISBN 978-3-16-154162-9

ISSN 2191-6683 (Collegium Metaphysicum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen National-
bibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> ab-
rufbar.

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mi-
kroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg aus der Stempel Garamond ge-
setzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt
und von der Großbuchbinderei Spinner gebunden.

Dem Andenken an
Hans Krämer
gewidmet

Inhaltsverzeichnis

| | |
|------------------|---|
| Einleitung | 1 |
|------------------|---|

Teil I

Profile der Metaphysik

| | |
|---|----|
| I. Was ist Metaphysik in Vollendung? | 11 |
| 1. Metaphysik ist unverzichtbar | 11 |
| 2. Was ist Metaphysik? | 13 |
| 3. Was sind Vollendungsgestalten von Metaphysik? | 15 |
| 4. Platonismus und Idealismus als Vollendungsgestalten von Metaphysik | 20 |
| II. Metaphysik und Transzendenz | 27 |
| 1. Zur Begriffsgeschichte der Transzendenz | 28 |
| 2. Negative Theologie als Vollendung der Metaphysik | 32 |
| 3. Ausblick | 34 |
| III. Jenseits von Sein und Nichtsein: | |
| Wie kann man für Transzendenz argumentieren? | 37 |
| 1. Der ontologische Gottesbeweis und das Absolute | 37 |
| 2. Platons Hypothesis-Methode als Aufweis des Absoluten | 40 |
| 3. Drei Argumente für die Transzendenz des Absoluten | 43 |
| 4. Der Aufweis der Transzendenz als wissendes Nichtwissen ... | 48 |
| IV. Gott im Denken | 51 |
| 1. Warum die Philosophie auf die Frage nach Gott nicht verzichten kann | 51 |
| 2. Drei Grundformen philosophischer Theologie | 53 |
| 3. Absolute Transzendenz und All-Einheit | 57 |
| V. Die Unverwüstlichkeit der Metaphysik | 61 |
| 1. Totgesagte leben länger | 61 |
| 2. Subjektivität und All-Einheit: Dieter Henrich | 63 |
| 3. Subjektivität und Geheimnis: Gunnar Hindrichs | 70 |
| 4. Platonismus als Vollendungsform: Werner Beierwaltes | 73 |

| | |
|--|----|
| 5. Restitution abgeschnittener Welt- und Gottesbezüge: Wolfgang Janke | 78 |
| 6. Ausblick | 85 |

Teil II

Platons Metaphysik des Einen

| | |
|---|-----|
| VI. Platons Metaphysik des Einen | 91 |
| 1. Metaphysik als Henologie | 91 |
| 2. Platons Dialektik: Aufstieg zum Absoluten | 94 |
| 3. Das Eine als absoluter Grund | 97 |
| 4. Die absolute Transzendenz des Einen | 100 |
| 5. Das zweite Prinzip | 102 |
| 6. Monismus oder Dualismus? | 104 |
| VII. Platons unbestimmte Zweiheit | 109 |
| 1. Mehr und weniger als Prinzip | 109 |
| 2. Die privative Natur des zweiten Prinzips | 116 |
| 3. Die Unbegrenztheit des zweiten Prinzips | 119 |
| 4. Zwei Arten von Unendlichkeit | 125 |
| 5. Das zweite Prinzip als Grund von Raum und Bewegung | 128 |
| VIII. Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre | 133 |
| 1. Monismus und Dualismus in den Dialogen | 135 |
| 2. Monismus und Dualismus in der ungeschriebenen Lehre | 142 |
| 3. Ausblick auf Speusipp und Eudoros | 146 |
| IX. Plotins Interpretation der Prinzipientheorie Platons | 149 |
| 1. Plotin als Interpret Platons | 149 |
| 2. Warum setzt Platon neben dem Einen ein zweites Prinzip an? | 151 |
| 3. Die Einheitsform des Geistes | 155 |
| 4. Die Einheit des Geistes und der Monismus des Einheitsgrundes | 157 |
| 5. Der zweistufige Urakt des Denkens | 161 |
| X. Proklos über die Transzendenz des Einen bei Platon | 165 |
| 1. Proklos' Selbstverständnis als Platoniker | 165 |
| 2. Die Platondeutung des Origenes | 169 |
| 3. Proklos' Deutung der Platonischen Schlüsseltexte für die Transzendenz des Absoluten | 170 |
| 4. Speusipp als Kronzeuge für die Transzendenz des Einen | 178 |

| | |
|--|-----|
| XI. Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons <i>Parmenides</i> | 185 |
| 1. Auf der Suche nach dem Ursprung der metaphysischen Deutung des <i>Parmenides</i> | 185 |
| 2. Die metaphysische Deutung im Neupythagoreismus | 188 |
| 3. Speusipp als Ursprung der metaphysischen Deutung | 200 |
| XII. Speusipp und die Unendlichkeit des Einen | 215 |
| 1. Speusipp und die Metaphysik des Einen | 215 |
| 2. Plotin über die Unendlichkeit des Einen | 220 |
| 3. Vier Deutungen der Unendlichkeit des Einen bei Proklos ... | 222 |
| 4. Ein neues Speusipp-Fragment | 224 |
| 5. Interpretation des neuen Speusipp-Fragments | 231 |
| 6. Die Bedeutung des neuen Speusipp-Fragments | 240 |

Teil III

Geschichtliche Entfaltungen

| | |
|---|-----|
| XIII. Aufwachen zu sich selbst: Plotins Begriff der Einsicht | 247 |
| 1. Einsicht und diskursives Denken | 247 |
| 2. Verinnerlichung | 250 |
| 3. All-Einheit | 252 |
| 4. Konkrete Totalität | 254 |
| 5. Schönheit | 257 |
| 6. Selbstbewußtsein | 258 |
| 7. Résumee | 261 |
| XIV. Schönheit und Bild im Neuplatonismus | 265 |
| 1. Schönheit und Bild, Metaphysik und Ästhetik | 265 |
| 2. Schönheit als metaphysisches Konzept | 267 |
| 3. Plotins Begriff des Schönen | 269 |
| 4. Das Absolute als Überschönheit | 273 |
| 5. Plotins metaphysische Rehabilitation der Bildkunst | 276 |
| XV. Das Eine als Einheit und Dreiheit: Zur Prinzipienlehre Jamblichs | 279 |
| 1. Ein neues Jamblich-Fragment | 279 |
| 2. Der prinzipientheoretische Kontext | 281 |
| 3. Die Trinität im Einen bei Jamblich | 292 |
| 4. Proklos' Kritik an Jamblich | 301 |

| | |
|---|-----|
| XVI. Wie rational kann die Rede vom Absoluten sein? Zu den Grenzen des Widerspruchsprinzips bei Dionysius Areopagita und im antiken Platonismus | 307 |
| XVII. Nikolaus von Kues über das Begreifen des Unbegreiflichen | 315 |
| 1. Philosophie als Suche nach dem voraussetzungslosen Urgrund | 317 |
| 2. Das Absolute als das Können selbst | 320 |
| 3. Könnensmetaphysik als Geistmetaphysik | 325 |
| 4. Philosophie des Christentums? | 328 |
| XVIII. Hegel und die negative Theologie | 331 |
| 1. Hegel und die negative Theologie | 331 |
| 2. Negative Theologie als Ausdruck absoluter Transzendenz . . . | 333 |
| 3. Die Selbstaufhebung der negativen Theologie bei Hegel | 336 |
| 4. All-Einheit und absolute Transzendenz | 342 |
| 5. Das Absolute als negativer Selbstbezug: Eriugena und Cusanus | 345 |
| 6. Résumee | 348 |
| XIX. Freiheit als Transzendenz Zur Freiheit des Absoluten bei Schelling und Plotin | 351 |
| 1. Das Eine und die Freiheit | 351 |
| 2. Schellings Bestimmung der menschlichen Freiheit | 353 |
| 3. Schellings Begriff der absoluten Freiheit | 357 |
| 4. Die Freiheit des Absoluten bei Plotin | 364 |
| Nachweise | 369 |
| Literatur | 373 |
| Namensregister | 379 |
| Sachregister | 385 |

Einleitung

Metaphysik ist seit Platon grundlegend *Theorie des Einen*. Das ist die These, die ich in diesem Buch vertreten und aus verschiedenen historischen und systematischen Perspektiven beleuchten möchte. Sie beruft sich auf Platon, der unsere metaphysische Tradition in einem Ausmaß und einer Intensität geprägt hat wie kein zweiter und der darum auch im Zentrum dieses Buches steht. Dennoch versteht sich die Charakterisierung der Metaphysik als Theorie des Einen oder *Henologie* nicht von selbst. Sie konkurriert mit anderen Typen von Metaphysik. Darüber hinaus ist sie mit besonderen Schwierigkeiten verbunden, wenn man das Eine als absolute Transzendenz denkt, was Platons Grundgedanke war, woraus folgt, daß eine Theorie des Einen nur als *negative* Henologie möglich ist. Sie sei darum einleitend anfänglich umgrenzt und im Feld der konkurrierenden Metaphysiktypen verortet.

„Metaphysik“ ist selber eine relativ späte Bezeichnung für die Fundamentalphilosophie, die auf das Ganze dessen ausgreift, was überhaupt ist und gedacht werden kann, und dessen Gesamtzusammenhang aus seinen ersten und ursprünglichsten Prinzipien begreifen will. Der Titel „Metaphysik“ stammt von den spätantiken Aristoteles-Kommentatoren und hatte ursprünglich wohl bibliothekarische Bedeutung: Er bezieht sich auf jene 14 Vorlesungsmanuskripte des Aristoteles, die in den antiken Ausgaben seiner Schriften seit Andronikos von Rhodos auf die Manuskripte zur „Physik“ folgten. Aristoteles selbst spricht nicht von „Metaphysik“, sondern von „Erster Philosophie“ (πρώτη φιλοσοφία), von „Weisheit“ (σοφία) oder auch von „Theologie“ (θεολογία, θεολογική). Aristoteles gibt drei verschiedene Bestimmungen der Aufgabe dieser Ersten Philosophie: Sie ist *erstens* die Wissenschaft von den ursprünglichsten und grundlegendsten Gründen oder Prinzipien (ἀρχαί) der Wirklichkeit im Ganzen, *zweitens* die Wissenschaft vom „Seienden, insofern es seiend ist“ (ὄν ἢ ὄν) und *drittens* die Wissenschaft vom Göttlichen (θεῖον) oder von Gott (ὁ θεός). Wie diese drei Bestimmungen der später „Metaphysik“ genannten Fundamentalphilosophie als *Prinzipientheorie*, *Ontologie* und *Theologie* miteinander zusammenhängen, ist bei Aristoteles nicht leicht zu erkennen – von den antiken Kommentatoren bis zu den modernen Interpreten wurde und wird darüber kontrovers diskutiert, ohne daß ein Konsens absehbar wäre. Doch soviel ist immerhin deutlich: Die Theologie hängt mit der Prinzipientheorie insofern zusammen, als das ursprünglichste und höchste Prinzip, der Ursprung

oder Urgrund der Wirklichkeit im Ganzen als das eigentlich Göttliche gedacht wird – und zwar nicht erst von Aristoteles, sondern, wie Aristoteles uns berichtet, schon von den großen vorsokratischen Ursprungsdenkern Anaximander, Xenophanes, Heraklit, Parmenides und Anaxagoras. Mit der Ontologie aber hängt die Theologie insofern zusammen, als Aristoteles den göttlichen Ursprung als das höchste und im eminenten Sinne Seiende denkt, an dem sich der Sinn von Sein in paradigmatischer Reinheit und Ursprünglichkeit zeigt. Darin liegt zugleich der Zusammenhang von Ontologie und Prinzipientheorie. Er ist für Aristoteles spezifisch und hat eine gegen Platon gerichtete Pointe: denn für Platon war der absolute Urgrund gerade kein Seiendes und auch nicht das Sein selbst, sondern das Eine, das als absolute Transzendenz „jenseits des Seins“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) ist. Die Prinzipientheorie ist für Platon also gerade nicht ontologisch verfaßt, sondern henologisch.

Aber deutlich ist auch: Fundamentalphilosophie oder Metaphysik ist im ursprünglichsten und zugleich umfassendsten Sinne *Prinzipientheorie*. In diesem Sinne beginnt sie nicht erst bei Aristoteles oder Platon, sondern schon mit den ersten Denkversuchen der vorsokratischen Ursprungsdenker. Als den frühesten Metaphysiker in diesem Sinne nennt Aristoteles bekanntlich Thales von Milet. Doch die Eigentümlichkeit und den besonderen Rang dieser frühen Metaphysik zeigt er vor allem an Anaximander, der den Ursprung als das ἀπειρον dachte – als das Unendliche, Unbegrenzte und Unbestimmte – und damit als die *Verneinung* der durch das Wechselspiel der Gegensätze bestimmten Weltstruktur, die gleichwohl in ihm gründet. Seit Schelling wird darüber diskutiert, ob nicht Hesiod mit seiner *Theogonie* als der erste metaphysische Ursprungsdenker zu gelten hätte. Und spätestens seit Uvo Hölscher und Jan Assmann wissen wir, daß die Denkform, die nach dem Ursprung der Wirklichkeit fragt, bereits den vorgriechischen Hochkulturen des Alten Orients vertraut und besonders bei den Ägyptern bemerkenswert hoch entwickelt war.

Die Frage nach dem Ursprung und die in dieser Frage virulente Intuition, daß das Wirkliche in all seiner bunten Vielfalt und Verschiedenheit kraft seines Ursprungs eine Einheit, nämlich ein Ganzes bildet, gehört offenbar zum menschlichen Denken, wo immer es sich artikuliert und wir von dieser Artikulation Zeugnisse besitzen – die Ursprungsfrage und die in ihr wirksame Einheitsintuition ist älter als alle Philosophie, sie erzeugt Mythen und Religionen, in denen sie auf vorphilosophische Art und Weise thematisch wird, und sie ist der Urquell der Philosophie, die sich an ihr entzündet, nicht nur bei den Griechen, sondern ebenso bei Indern und Chinesen, deren Denktraditionen ebenfalls von der Ursprungsfrage ihren Anfang nehmen.

Doch hatte Aristoteles gute Gründe, die philosophische Theorie des Ursprungs – oder vielmehr die Philosophie *als* Theorie des Ursprungs – von dessen mythologischer Thematisierung in Theogonien und Kosmogonien klar zu unterscheiden. Denn die Denkform des Mythos ist die Zeit, und so erscheint

der Ursprung in den mythologischen Theogonien und Kosmogonien der alten Hochkulturen als der zeitliche Anfang – das zeitlich Erste vermag der Mythos vom metaphysisch Ursprünglichen und Grundlegenden noch nicht zu scheiden. Aber genau das tun die vorsokratischen Ursprungstheorien, von denen uns Aristoteles im ersten Buch seiner *Metaphysik* berichtet, und genau damit beginnt die Philosophie als eine vom Mythos vollkommen verschiedene Denkform. Denn bereits die ersten von Aristoteles genannten Philosophen – Thales, Anaximander und Anaximenes – denken den Ursprung nicht mehr nur als das, dem alles Wirkliche anfänglich entspringt, sondern darüber hinaus als das, das allem Wirklichen bleibend zum Grunde liegt und es bestimmt und durchherrscht. Darin kommt die im Ursprungsdenken virulente Einheitsintuition zu klarer Einsicht als Gedanke: das Wirkliche bildet die Einheit eines Ganzen, das wir Welt oder Kosmos nennen, nicht nur, weil es *einem* Ursprung entsprungen ist, sondern weil es diesem Ursprung einen alles Einzelne und Viele vereinigenden Zug verdankt, der alles zur Einheit des Ganzen eint und mit dem Ursprung verbindet. Dieser Zug in die Einheit des Ursprungs ist das eigentliche *Wesen* der Dinge, das sich hinter dem Schein ihrer bunten Vielfalt und Verschiedenheit verbirgt. Es zeigt sich nur dem Denken, während die Erzählform des Mythos im Schein der Vielfalt befangen bleibt. Das Denken (νοεῖν) dagegen durchdringt den Schein und steht darum zum Wesen der Dinge und zum Ursprung in ausgezeichneter Beziehung – eine Einsicht, die freilich erst bei Parmenides zu klarer Artikulation gelangt und damit von der noch unmittelbar und in direktem Zugriff auf die Wirklichkeit bezogenen Denkform der frühen Vorsokratiker zu jener Denkform überleitet, die mit Platons „Flucht in die Logoi“ die Wahrheit über das Seiende in der Selbstzuwendung des Denkens sucht. Weil das Denken als Einheitsblick auf das Wesen und den Ursprung zu diesen in ausgezeichneter Beziehung steht, ist die Wahrheit über den Ursprung und über das Wesen und die Einheit aller Dinge nur in der Form der θεωρία zugänglich und nicht im Narrativ des Mythos.

Die *Ursprungsmetaphysik*, in der Aristoteles den Anfang der Philosophie erkannt hat, ist die Ur- und Grundform philosophischer Theorie überhaupt und darum auch die Ur- und Grundform metaphysischen Denkens – in diesem Sinne ist alle Metaphysik Ursprungsphilosophie und bleibt es auch immer. Doch in der Ursprungsmetaphysik der Vorsokratiker, mit der die Geschichte der Metaphysik beginnt, sind drei Einsichten eingefaltet, deren geschichtliche Entfaltung über die Form der Ursprungsmetaphysik hinaus und zur Ausbildung von drei weiteren Grundtypen metaphysischen Denkens führt. Die Frage nach dem Wesen führt seit Aristoteles zur Ausbildung der *Ontologie* als einer *Seinsmetaphysik*, welche die Formen und Arten des Seins (Ideen, Kategorien, Modalitäten, Transzendentalien) untersucht und dabei das Verhältnis des wahren Wesens zu seinen Erscheinungen wie zum Ursprung klärt. – Die Einsicht in die Einheit des Ursprungs und des Ganzen führt seit Platon zur Ausbildung

der *Henologie* als einer *Metaphysik des Einen*, welche das Eine als das Absolute denkt, auf das alles Wirkliche als auf seinen Ursprung bezogen ist, das aber gerade in seiner Absolutheit selber nur noch aus der *Verneinung* dessen gedacht werden kann, was in ihm gründet, und so zur der Entdeckung der *Transzendenz* des Absoluten führt. – Die Einsicht in die ausgezeichnete Beziehung des Denkens zum Ursprung, zum Ganzen und zum Wesen führt – im Ansatz schon bei Platon und Aristoteles, vollendet aber erst bei Plotin – zur Ausbildung der *Noologie* als einer *Geistmetaphysik*, welche in der Kraft der Negation die Ungegenständlichkeit des Geistes entdeckt und im Ausgang davon den Geist als die Ur- und Grundform des Seins denkt, dessen denkende Selbstbeziehung alle Seinsformen produktiv aus sich entfaltet, um in ihrer systematischen Einheit zu sich selbst zurückzukehren und sich selbst als denkendes Selbstverhältnis gegenwärtig zu haben.

Die Ausbildung der drei entwickelten Metaphysiktypen der Henologie, der Ontologie und der Noologie, die alle drei in der vorsokratischen Ursprungsmetaphysik schon angelegt sind, verbindet sich mit den drei Klassikern der Metaphysik: Platon, Aristoteles und Plotin. Die nachantike Geschichte der Metaphysik besteht im Wesentlichen in der weiteren Ausdifferenzierung und gelegentlich auch der Umakzentuierung der henologischen, der ontologischen und der geisttheoretischen Tradition, die dabei untereinander vielfältige Verbindungen eingehen, so schon bei Plotin, der die erst von ihm voll entfaltete Metaphysik des Geistes henologisch fundiert: im ekstatischen Transzendenzbezug zum Einen, welchem der Geist seine eigene Einheit und damit sein Selbstverhältnis verdankt.

Die vier Grundtypen metaphysischen Denkens: Ursprungsmetaphysik, Einheitsmetaphysik, Seinsmetaphysik und Geistmetaphysik stehen nicht einfach nebeneinander, sondern bilden geschichtlich gesehen einen systematischen Zusammenhang, der die Frage nahelegt, ob eine von ihnen die synthetische Kraft besitzt, die drei anderen in sich zu integrieren, damit ihren systematischen Zusammenhang zu begreifen und so sich selbst als die *Vollendungsform* von Metaphysik zu erweisen.

Die These dieses Buches besagt, daß die Theorie des Einen diese Vollendungsform ist. Mit Platons Entdeckung der Transzendenz des Absoluten vollendet sie die Einsicht, mit der die Ursprungsmetaphysik bei Anaximander anhebt, daß nämlich der Ursprung aus der Verneinung der Weltstruktur gedacht werden muß. Die Ontologie mit ihrer kategorialen Ausdifferenzierung der Seinsformen ordnet sich ihr in der Frage nach der *Einheit* des Seins und dem *einen* Sinn von Sein unter. Und die Geistmetaphysik, welche die Einheit des Seins aus der in einem unterscheidenden und vereinigenden Selbstbeziehung des Geistes begreift, begründet eben diese Differenz-Einheit des Geistes wiederum in dessen ekstatischem Transzendenzbezug zu dem Einen „jenseits des Seins“ und „jenseits des Geistes“. Die Vollendungsform der Metaphysik ist so

eine Geistmetaphysik, die in einer Metaphysik des Einen fundiert ist. Erreicht ist diese Vollendungsgestalt erstmals bei Plotin, aber ihr Fundament hat Platon gelegt, wie Plotin selber zu betonen nie müde wird. Darum sind Platon und Plotin die beiden wichtigsten Bezugsautoren dieses Buches. Der von Platon begründete und von Plotin in einem gewissen Sinne vollendete Platonismus vollzieht die Theorie des Einen als negative Theologie der Transzendenz und integriert ihr die Ontologie und die Geisttheorie, indem er Sein und Geist als „Spur des Einen“¹ interpretiert, die dann begriffen sind, wenn sie als Spuren gelesen auf die Transzendenz über Sein und Geist verweisen – so erklärt sich der Titel dieses Buches.

Plotins Vollendung des Platonismus, die immer noch unter dem nicht-antiken und Mißverständnisse provozierenden Namen des „Neuplatonismus“ gehandelt wird, geht „als die eigentliche Metaphysik durch die Zeiten“.² Ihre Denkform hält sich bis zu Proklos und Damaskios durch, aber ebenso in den christlichen Transformationen des Neuplatonismus von Pseudo-Dionysius Areopagita und Eriugena über Meister Eckhart bis hin zu Nikolaus von Kues, und sie wird im deutschen Idealismus sowohl von Hegel wieder aufgenommen als auch in den Spätphilosophien von Fichte und Schelling. Sie ist zugleich die erste Metaphysik in der Geschichte des Denkens, die sich selbst nicht einfach als eine weitere und bessere, höher entwickelte neben ihre metaphysischen Vorgängertheorien stellt, sondern die aus einem expliziten geschichtlichen Selbstverständnis heraus eine Theorieform entwickelt, welche die Gesamtheit aller metaphysischen Theorien aus der Entfaltungsdynamik des Geistes als eine unzeitliche, *intellektuelle Evolution* von Einsichten versteht, die sich einerseits in der Selbsterkenntnis des Geistes als dem „Einsehen des Einsehens“ (νόησις νοήσεως) zu einer alle einzelnen Einsichten in ihrer systematischen Einheit begreifenden Gesamt-Einsicht vollendet, sich andererseits aber nicht in sich selbst abschließt, sondern sich in der Ekstase des Geistes zur Transzendenz des Absoluten öffnet, das nur im Nichtwissen gewußt wird, in einem Nichtwissen, das alles Wissen übersteigt. Der „Neuplatonismus“ ist so zugleich die Vorwegnahme der evolutiv-genetischen Denkform Hegels, der genau wußte, wem er diese Theorieform verdankt, aber ohne die Hybris eines absoluten Wissens, die sich bei Hegel damit verbindet. So ist der bei den „Neuplatonikern“ vollendete Platonismus zugleich das Paradigma einer Metaphysikform, die Anton Friedrich Koch „Nichtstandard-Metaphysik“ nennt.³

Die in diesem Band vereinigten Aufsätze zu einigen zentralen Aspekten der Metaphysik des Einen sind über einen längeren Zeitraum aus disparaten Anlässen entstanden. Dennoch fügen sie sich, wie ich hoffe, zu einer von der Sache her

¹ Plotin, *Enneade* V 5, 5, 14.

² So Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 1971, 119.

³ Anton Friedrich Koch, *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübingen 2014.

bestimmten Einheit zusammen. Sie beleuchten die Metaphysik des Einen aus verschiedenen systematischen, historischen und wirkungsgeschichtlichen Perspektiven. Demgemäß sind sie in drei Gruppen angeordnet.

Die Texte der ersten Gruppe – „Profile der Metaphysik“ – behandeln die Metaphysik des Einen unter systematischen Aspekten als die Vollendungsform metaphysischen Denkens und legen dabei besonderes Gewicht auf die Einsicht in die Transzendenz des Absoluten, die zur Konsequenz hat, daß sich Metaphysik und *a fortiori* Metaphysik des Einen nicht im Stile Hegels in einem absoluten Wissen abschließen läßt, sondern daß sie sich im wissenden Nichtwissen des Einen und in der Ekstase des Geistes vollendet. Darum bleibt die Metaphysik und *a fortiori* die Metaphysik des Einen auch *Philosophie* – sie weist über sich selbst hinaus auf das absolut Transzendente, das allem Denken und Erkennen entzogen bleibt, dessen Spuren das Denken aber so nachgeht, daß es dabei zu sich selbst kommt, indem es über sich selbst hinausgeht. Der letzte und umfangreichste Text dieser Gruppe gilt der Aktualität dieser transzendierenden Denkform der Metaphysik.

Die Texte der zweiten und umfangreichsten Gruppe untersuchen historisch „Platons Metaphysik des Einen“. Sie tun das unter drei einander ergänzenden Aspekten. Die ersten drei Texte untersuchen Platons „ungeschriebene“, innerakademische Prinzipientheorie. Die „Tübinger Schule“ hat uns gezeigt, daß sie das Zentrum der Philosophie Platons bildet und daß sie die systematische Gestalt einer Metaphysik des Einen hat, die zum ersten Mal in der Geschichte des Denkens das Eine als das Absolute gedacht hat. Die beiden folgenden Texte untersuchen die Deutung, die Plotin und Proklos, die beiden maßgebenden Denker des „Neuplatonismus“, dieser Prinzipientheorie Platons gegeben haben. Die beiden letzten Texte schließlich versuchen zu zeigen, daß der Ursprung der die ganze weitere Geschichte der Metaphysik prägenden neuplatonischen Platon-Deutung im unmittelbaren Umfeld Platons selbst zu finden ist: bei seinem Neffen Speusipp.

Die Texte der dritten Gruppe – „wirkungsgeschichtliche Entfaltungen“ – gehen einigen wesentlichen Aspekten der Wirkungsgeschichte der Metaphysik des Einen nach. Die ersten beiden Texte dieser Gruppe untersuchen die Begriffe der Einsicht und der Schönheit, die exemplarisch zeigen mögen, wie diese beiden Zentralbegriffe ihre Fruchtbarkeit ihrer henologischen Fundierung verdanken. Der längste Text dieser Gruppe gilt der Rekonstruktion der Prinzipienlehren der Neuplatoniker Porphyrios und Jamblich, die der Metaphysik des Einen eine trinitarische Wendung gegeben haben, die für ihre christliche Rezeption grundlegend wurde. Wie sehr sich der negativ-theologische Grundzug der Metaphysik des Einen auch in ihrer christlichen Transformation durchhält, können die beiden folgenden Texte zu Dionysius Areopagita und Nikolaus von Kues zeigen. Die beiden letzten Texte beziehen die Metaphysik des Einen auf Hegels absoluten Idealismus und auf Schellings Spätphilosophie. Ihre Absicht ist es,

die unabgeholte Aktualität des Grundgedankens der Transzendenz des Absoluten zu zeigen.

Alle hier vereinigten Beiträge wurden für diesen Band durchgesehen und redaktionell überarbeitet; die Anmerkungen wurden aktualisiert, ohne daß Vollständigkeit bei der Berücksichtigung der neu erschienenen Literatur angestrebt wurde. Nachweise über die Erstveröffentlichung der verschiedenen Beiträge finden sich am Ende des Buches. Meinen Mitarbeitern Dr. Tobias Dangel und Tolga Ratzsch danke ich herzlich für ihre engagierte und umsichtige Hilfe bei der Bearbeitung der Texte. Herr Ratzsch hat sich mit nie erlahmender Sorgfalt um die technische Gestaltung der Texte gekümmert und auf der Grundlage der Anmerkungen auch das Literaturverzeichnis sowie das Register erstellt. Gedankt sei auch dem Marsilius-Kolleg der Universität Heidelberg, das mir durch ein zusätzliches Forschungssemester im Winter 2014/15 die Muße gegeben hat, die ich für die Zusammenstellung und Bearbeitung dieses Bandes brauchte, und ihn dadurch erst ermöglicht hat.

Teil I
Profile der Metaphysik

I.

Was ist Metaphysik in Vollendung?

1. Metaphysik ist unverzichtbar

Wer heute in einem affirmativen Sinne von Metaphysik spricht, der riskiert zumindest den Vorwurf, nicht auf der Höhe der Zeit zu sein. Einige der einflussreichsten Strömungen der Gegenwartsphilosophie sind sich bekanntermaßen darin einig, daß Metaphysik keine legitime und aktuelle Aufgabe der Philosophie mehr sei, daß sie unwiderruflich vergangen sei und als ein Phänomen der Vergangenheit allenfalls noch ein historisches Interesse verdiene. Ich riskiere diesen Vorwurf. Wer mit der Geschichte der Philosophie vertraut ist, weiß ohnehin, daß die Botschaft vom Ende der Metaphysik selber bereits ziemlich alt ist – so alt, daß die Attitüde der Modernität, mit der sie daherkommt, mittlerweile reichlich abgeblättert wirkt. Bereits Kant, zweifellos der bedeutendste und wirkungsmächtigste unter allen Kritikern der Metaphysik, sprach davon, daß „Metaphysik“ „ein verschrieener Name“ sei.¹ Und doch verfolgte Kants kritisches Unternehmen nicht das Ziel, die Metaphysik zu zerstören, sondern hatte ganz im Gegenteil die Absicht, durch die Analyse der Verfassung der Vernunft ein sicheres Fundament zu legen, auf dem Metaphysik als Wissenschaft in Übereinstimmung mit den Maßstäben aufgeklärter Rationalität neu errichtet werden könne. Zu den zentralen Einsichten der Vernunftkritik Kants gehört dabei die Erkenntnis, daß die grundlegenden Themen und Probleme der Metaphysik keine willkürlich ausgedachten oder historisch zufällig entstandenen Scheinprobleme sind, sondern Probleme, die sich der Vernunft aufgrund ihrer eigenen Verfassung notwendig und unvermeidlicherweise ergeben. *Sinnlos* wäre insofern nicht die Metaphysik, sondern umgekehrt die Behauptung ihrer Sinnlosigkeit und die Verhängung von Denkverboten gegenüber Fragen, die zu stellen oder nicht zu stellen gerade nicht im Belieben der Vernunft steht. Hegel nannte es darum ein „sonderbares Schauspiel“, „ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen; – wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes“.² „Sonderbar“ ist dieses Schauspiel genau darum, weil die Bildung als Selbstentfaltung der Vernunft nicht von den höchsten und letzten Ge-

¹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A/B 32 (Akademie-Ausgabe Bd. 4, 410).

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erster Band, in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. 11, hg. von Friedrich Hogemann/Walter Jaeschke, Hamburg 1978 (= Wis-

danken, die sich der Vernunft aus ihrer eigenen Verfassung ergeben, einfach ablassen kann. Die Fragen nach dem Ganzen dessen, was ist, nach einem letzten Grund und Ursprung dieses Ganzen und nach der Stellung der Vernunft selber in diesem Ganzen – sie gehören zur Vernunft wie das Allerheiligste zum Tempel, der ja Tempel erst durch das Allerheiligste ist; ebenso ist die Vernunft erst durch die metaphysischen Themen im vollen und eigentlichen Sinne Vernunft.

Die Philosophie hat also gute Gründe, sich der Metaphysik erneut zuzuwenden. Wir erleben denn auch seit einiger Zeit eine erstaunliche Wiederkehr metaphysischer Themen und Fragestellungen in den verschiedensten Richtungen der Philosophie und der Theologie, gegenwärtig sogar in Teilen der analytischen Philosophie. Eine erneute Zuwendung zur Metaphysik muß freilich immer zugleich ihre *Geschichte* im Blick behalten, will man nicht ohne Not auf wesentliche Denk- und Einsichtsmöglichkeiten verzichten. Was metaphysisches Denken ist und was es vermag, zeigt allemal am deutlichsten seine Geschichte. Wenn irgendwo, so gilt hier Hegels Diktum, das Studium der Geschichte der Philosophie sei das Studium der Philosophie selbst.³

Nun bestimmt metaphysisches Denken in unterschiedlichen Ausprägungen nahezu die gesamte Geschichte der europäischen Philosophie mindestens von den Eleaten bis zum deutschen Idealismus. Schon angesichts dieser Fülle höchst unterschiedlicher Ausprägungen ist es sinnvoll, den Blick auf besonders herausgehobene Formationen zu konzentrieren, an denen Charakter und Möglichkeiten metaphysischen Philosophierens auf paradigmatische Weise deutlich werden können. Besonders aufschlußreich scheinen mir hierfür die beiden Formationen zu sein, die am Anfang und am Ende der geschichtlichen Entfaltung der europäischen Metaphysik stehen: der Platonismus und der spekulative deutsche Idealismus.

Im Folgenden geht es mir um einen *inneren Zusammenhang* zwischen Platonismus und Idealismus. Ein solcher Zusammenhang besteht meines Erachtens noch diesseits aller historisch erforschbaren Rezeptionsvorgänge darin, daß Platonismus und Idealismus *Vollendungsgestalten* metaphysischen Denkens sind, die als solche unüberboten und für die Philosophie unentbehrlich bleiben, weil in ihnen auf je unterschiedliche Weise ein Höchstes und Äußerstes gedacht ist, das die Vernunft zu denken vermag. Meinem Thema nähere ich mich durch *drei Fragen*:

senschaft der Logik I), 5; Bd. 21, hg. von Friedrich Hogemann/Walter Jaeschke, Hamburg 1985, 6.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: ders., *Werke in Zwanzig Bänden*. Theorie-Werkausgabe, hg. von Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970 ff, Neuausgabe 1986 (= *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*), Bd. 18, 49; Bd. 20, 479.

1. Was ist eigentlich *Metaphysik*? Genauer: Durch welche Fragen und Themen konstituiert sich metaphysisches Denken *grundlegend*?

2. Was genau sind *Vollendungsgestalten* von Metaphysik und wodurch unterscheiden sie sich von anderen Formationen metaphysischen Denkens, die nicht im gleichen Sinne vollendet genannt werden können?

3. Warum und in welchem Sinne sind *Platonismus* und spekulativer deutscher *Idealismus* Vollendungsgestalten von Metaphysik?

Eine Antwort auf diese Fragen möchte ich in *fünf Schritten* durch fünf aufeinander aufbauende Thesen versuchen.

2. Was ist Metaphysik?

Erste These: Metaphysik ist ein Denken letzter Gedanken, die auf das *Ganze* dessen, was überhaupt ist, ausgreifen und dieses Ganze von einem letzten Grund und Ursprung aus in den Blick nehmen. – Mit dieser These greife ich einen Vorschlag von Dieter Henrich zur Bestimmung des Wesens von Metaphysik auf.⁴ Ich möchte diese Bestimmung zunächst abgrenzen gegen einige gängige Bestimmungen dessen, was Metaphysik ist, und dann auf bestimmte Weise modifizieren.

Weit verbreitet ist ein Verständnis, für das Metaphysik die Annahme der Existenz einer intelligiblen Welt jenseits der lebensweltlich vertrauten wie der empirisch erforschbaren Realität bedeutet. Historisch geht dieses Verständnis auf die spätantiken Aristoteleskommentatoren zurück. Sie erklären, die merkwürdige Bezeichnung der ersten, grundlegenden und höchsten Disziplin der Philosophie als „Metaphysik“ komme daher, weil sie sich mit dem befasse, was über die sinnlich erscheinende und veränderliche Wirklichkeit der Natur, die Gegenstand der Physik ist, hinausgeht.⁵ Im Horizont dieses Verständnisses von Metaphysik steht noch Nietzsche, wenn er Metaphysik als Annahme einer Hinterwelt oder Überwelt versteht und denunziert. Doch um zu verstehen, was Metaphysik eigentlich und im Grunde ist, ist eine solche Zwei-Welten-Lehre, wie sie der Platonismus vertrat, weder umfassend noch grundlegend genug. Es gibt bedeutende Formen von Metaphysik wie z.B. die Philosophie Spinozas, die ohne eine jenseitige Welt auskommen. Und für Platons Denken selber ist die Ideenlehre und mit ihr die Annahme einer intelligiblen Welt sekundär gegen-

⁴ Vgl. Dieter Henrich, *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999 (= *Bewusstes Leben*), 194 f u.ö. – Vgl. zu Henrichs Metaphysikkonzept auch Michael Theunissen, „Der Gang des Lebens und das Absolute. Für und wider das Philosophiekonzept Dieter Henrichs“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), 343–362, bes. 348 ff.

⁵ Vgl. z.B. Simplicios, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, 1 Diels (*Commentaria in Aristotelem Graeca* Bd. 9, Berlin 1882).

über der grundlegenden Frage nach *dem Einen*, das das Seiende in seiner Vielheit überhaupt erst ermöglicht und verstehbar macht.⁶

Auch die Bestimmung von Metaphysik als Ontologie, wie sie die aristotelische Tradition beherrscht, scheint mir weder umfassend noch wirklich grundlegend zu sein. Sie setzt voraus, daß das Sein bzw. das Seiende das Umfassendste und das Ursprünglichste ist, was überhaupt gedacht werden kann. Diese Voraussetzung teilt noch Heidegger, wenn er der Metaphysik vorwirft, sie habe immer nur das Seiende als das Seiende gedacht und dabei das *Sein* selbst, das alles Seiende allererst ursprünglich sein läßt, ungedacht gelassen.⁷ Die Voraussetzung, das Seiende bzw. das Sein sei das Ursprünglichste, worauf das Denken sich richten kann, läßt sich aber durchaus bezweifeln. Ist nicht der Gedanke der Einheit sowohl ursprünglicher als auch umfassender als der Gedanke des Seins? Denn alles Seiende muß zugleich als Einheit gedacht werden, aber nicht jede Einheit ist notwendig auch seiend. Auch das Nicht-Seiende muß, soll es überhaupt denkbar sein, als Einheit gedacht werden. Und bekanntlich können wir vieles denken, das bloß darum, weil wir es denken, noch nicht seiend ist, z.B. Werdeprozesse als Übergänge zwischen Sein und Nichtsein oder auch bloß Mögliches; sogar das Nichts können wir als Privation des Seins denken. Wir können aber nichts denken, ohne es zugleich als Einheit zu denken, – auch das Viele, das scheinbare Gegenteil des Einen, denken wir notwendig und immer schon als Einheit, nämlich als geeinte Vielheit oder als ein Ganzes aus vielen elementaren Einheiten. Denn Einheit ist die grundlegende Bedingung von Denkbarkeit überhaupt. Aus derartigen Erwägungen heraus kam schon Platon zu der Überzeugung, das Eine sei ursprünglicher und grundlegender als das Sein und das Seiende; das wahrhaft und absolut Ursprüngliche sei das Eine, das wir in allem Denken immer schon voraussetzen müssen, über das wir im Denken zugleich aber niemals hinausgreifen können, weil mit der Aufhebung des Einen das Denken selbst aufgehoben wäre.⁸

Mit dem Gedanken des Einen scheint nun ein Gesichtspunkt gefunden, der für metaphysisches Denken überhaupt und in der ganzen historischen Vielfalt seiner Erscheinungsformen fundamental ist. Es gibt Formen von Metaphysik, die nicht ontologisch verfaßt sind, wie die Wissenschaftslehre Fichtes oder verschiedene Varianten des Buddhismus. Aber es gibt kein metaphysisches Denken, in dem der Gedanke der Einheit nicht fundamental wäre. Das ist nicht nur faktisch so, sondern kann auch gar nicht anders sein, weil Einheit eben die

⁶ Grundlegend dazu bleibt Hans Joachim Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959 (= *Arete bei Platon und Aristoteles*).

⁷ Vgl. z.B. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 11. Aufl. Frankfurt am Main 1975.

⁸ Vgl. besonders den zweiten Teil von Platons *Parmenides* (137 C ff), ferner z.B. Speusipp, *Testimonium Platonicum* 50 Gaiser (*Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, 2. Aufl. 1968, 530 f).

Bedingung von Denken und Gedachtwerden überhaupt ist. Das besagt natürlich nicht, daß metaphysisches Denken generell monistisch verfaßt sein müßte. Auch pluralistische Formen von Metaphysik wie die von Leibniz sind aber fundamental auf Einheit bezogen, und dies sogar in doppelter Weise. Denn insofern Metaphysik immer auf das Ganze dessen ausgreift, was überhaupt ist und gedacht werden kann, kann sie gar nicht umhin, dieses Ganze als eine wie auch immer näher bestimmte Einheit aufzufassen. Darüber hinaus ist der Ausgriff auf das Ganze allererst dadurch möglich, daß man nach einem letzten Grund und Ursprung sucht, von dem aus sich das Ganze als solches – und d.h. eben als Einheit – in den Blick nehmen läßt. Auch wo eine Pluralität von Prinzipien angenommen wird, sollen diese Prinzipien ja die Wirklichkeit als ein Ganzes begründen; dazu aber müssen jene Prinzipien selber als auf einander bezogen und koordiniert gedacht werden, und damit ist das, was sie koordiniert, als das eigentlich Einheitsstiftende und wahrhaft Ursprüngliche vorausgesetzt, wie schon Platon bemerkte.⁹ Auch historisch ist die Frage nach dem Einen Ursprung älter als jeder Versuch zur Differenzierung der Ursprungsdimension; in Griechenland wie in Indien und China steht sie am Anfang der Philosophie. Metaphysisches Denken geht also, so scheint mir, immer und notwendig in doppelter Weise auf Einheit aus, insofern es das Ganze des Wirklichen und Denkbaren von einem letzten Grund seiner Einheit her begreifen will. Darum ist Metaphysik in einem ganz grundlegenden Sinne – mit Werner Beierwaltes gesagt – *Denken des Einen*;¹⁰ sie ist als Ausgriff auf das Ganze und den Grund seiner Einheit fundamental *henologisch* verfaßt.

3. Was sind Vollendungsgealten von Metaphysik?

Zweite These – ebenfalls von Beierwaltes und Henrich inspiriert: In höher entfalteteten Formen metaphysischen Denkens kommt dem *Selbstverhältnis* des Denkens eine Schlüsselrolle zu.

Diese These läßt sich zunächst historisch erläutern. Sobald der das Ganze begründende Ursprung nicht mehr in einem Element der Lebenswelt wie dem Wasser (Thales) oder dem Feuer (Heraklit) gefunden wird und d.h. sobald metaphysisches Denken im Hinausdenken über alle Erfahrung zu sich selbst kommt, wird in ihm das Denken selber in seiner Verschiedenheit von aller Wahrnehmung ausdrücklich thematisch. Schon früh, bei Parmenides und in den *Upanischaden*, wird das Denken selber sogar mit der denkend erschlossenen eigentlichen Wirklichkeit jenseits der erfahrbaren Alltagswelt identifiziert.

⁹ Vgl. Platon, *Philebos* 23 D. – Zur Frage des Prinzipienmonismus oder -dualismus bei Platon selbst siehe unten Kapitel VIII.

¹⁰ Vgl. Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985 (= Denken des Einen).

Und spätestens Platon entdeckt die Selbstbeziehung des Denkens in ihrer eigentümlichen Struktur eines Sich-Unterscheidens von sich selbst, das gleichwohl in Einheit mit sich bleibt, die große Paradoxie des Einsseins mit sich im Unterschied, ohne die kein Verhältnis zu sich selbst möglich ist.

Dieses rätselvolle Selbstverhältnis des Denkens ist zugleich grundlegend für jede Bezugnahme auf „Gegenständliches“, weil das Denken in seinem Verhalten zu von ihm selbst Unterschiedenem und Anderem sich allein schon dadurch zugleich auf sich selbst bezieht, daß es jenes Andere *von sich* unterscheidet. Und anders als durch solches Unterscheiden von sich kann sich das Denken überhaupt nicht auf Gedachtes beziehen, weshalb es auch sich selbst von sich unterscheiden muß, um sich auf sich selbst beziehen zu können. Diese ebenso komplexe wie fundamentale Selbstbeziehungsstruktur des Denkens, in der sich das *Wissen von sich* oder das *Selbstbewußtsein* konstituiert, wurde noch in der Antike von Plotin nicht nur zum Thema einer eigenen Theorie, sondern auch zum Ausgangspunkt einer umfassenden Metaphysik gemacht, der umfassendsten, welche die Geschichte vor Hegel kennt.¹¹

Die besondere Aufmerksamkeit, die dem Selbstverhältnis des Denkens in allen hochentwickelten Formen von Metaphysik zukommt, läßt sich aus der he-nologischen Grundverfassung metaphysischen Denkens begreifen. Wenn Metaphysik fundamental auf Einheit ausgeht, dann nicht nur auf die Einheit des als wirklich oder seiend Erfassten, sondern in einem damit auch auf die eigene Einheit des Denkens selber. Diese Einheit ist aber eine Einheit von ganz besonderer und rätselvoller Struktur; denn sie kann weder wie die Einheit eines einzelnen Elements oder eines einfachen Gedankens begriffen werden, noch auch wie die Einheit eines Ganzen aus einander bloß koordinierten Elementen. Die Einheit des Denkens ist vielmehr *einerseits* eine *ursprüngliche* Einheit, die nicht aus einer Synthese der in ihr unterscheidbaren Momente wie Subjekt und Objekt erst hervorgehen kann. Denn die Momente dieser Einheit sind nicht von der Art, daß sie unabhängig von ihr überhaupt gedacht werden könnten; Inhalt und Selbst des Denkens, Gedachtes und Denkendes, „Objekt“ und „Subjekt“ sowie der beide vereinigende Denkvollzug sind vielmehr ursprünglich aufeinander bezogene Momente, die nicht voneinander abgetrennt werden können. *Andererseits* ist die Einheit des Denkens eben aufgrund dieser in ihm unterscheidbaren Momente aber nicht von ursprünglicher Einfachheit, sondern von in sich komplexer Struktur. Dieser komplexe Einheitssinn des Denkens läßt da-

¹¹ Vgl. dazu Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, 2. Aufl. 1967 (= Ursprung der Geistmetaphysik); Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, 3. Aufl. Frankfurt am Main 1966 (= Plotin als Interpret der Ontologie Platons); Jens Halfwassen, *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Mainz/Stuttgart 1994 (= Geist und Selbstbewußtsein); ders., *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004 (= Plotin und der Neuplatonismus).

rum die Frage nach einem Grund aufkommen, dem das Denken selbst seine eigene Einheit verdankt.

Hochentwickelte Formen von Metaphysik haben so nicht nur die Einheit der Welt und ihren Grund zum Thema, sondern ebenso die Einheit des Denkens und *dessen* Grund. Damit aber ergeben sich für sie eine Reihe von Fragen, die sich einem naiven, unmittelbar auf Weltbegreifen ausgerichteten Denken gar nicht stellen: In welchem Verhältnis steht die Einheit der Wirklichkeit zur Einheit des Denkens? Ist etwa – mit Kant – die Einheit unseres Selbstbewußtseins der Grund dafür, daß wir alles, was immer wir als wirklich erfassen, als Einheit und in der Einheit einer Welt einbegriffen denken müssen? Oder ist – mit Plotin – umgekehrt der Einheitsvorgriff des Denkens ursprünglicher als dessen Selbstbezug? Wie verhält sich der Einheitsgrund der Welt zum Einheitsgrund des denkenden Selbstbewußtseins? Ist das Verhältnis des Denkens zu seinem Einheitsgrund von anderer Art als das der Welt zu ihrem Grund? Handelt es sich bei der Einheit der Welt, der Einheit des Sich-Wissens und der Einheit des Ursprungs um verschiedene Weisen von Einheit, wie Plotin annahm, oder um ein und dieselbe All-Einheit, wie Hegel lehrt? Und kann der Einheitsgrund des Selbstbewußtseins selber noch von der Art des Geistes sein?

Die Geschichte der Metaphysik kennt auf jede dieser Fragen verschiedene Antworten. Aber daß sie sich überhaupt stellen, führt dazu, daß den hochentwickelten Metaphysikern, in denen sie thematisch werden, eines gemeinsam ist: sie alle entfalten sich aus der spezifischen Konstellation zwischen dem *Einheitsbedürfnis* und dem *Selbstverhältnis* des Denkens und versuchen aus dieser Konstellation heraus, einen Zusammenhang zwischen dem Ganzen der Welt, dem Denken in seinem Selbstbezug wie in seinem Seinsbezug und einem universal einheitsstiftenden Ursprung zu denken. Metaphysik ist dort voll entfaltet, wo dieser Zusammenhang in umfassender Weise begrifflich artikuliert wird; sie gewinnt dann den Charakter einer *Metaphysik des Geistes*, die in einer *Metaphysik des Einen* entweder fundiert ist oder mit ihr zusammenfällt. In Europa ist das zum ersten Mal in der Philosophie Platons der Fall; die umfassendsten Entwürfe solcher Art finden wir im Neuplatonismus und im nachkantischen deutschen Idealismus. Sie verbinden sich mit den Namen Plotin, Proklos, Damaskios, Johannes Eriugena und Nikolaus von Kues einerseits sowie Fichte, Hegel und Schelling andererseits.

Dritte These: Platonismus und Idealismus sind genau darum Vollendungsformen von Metaphysik, weil ihnen nicht nur die Konstellation von Geistemetaphysik und Henologie und die sich daraus ergebenden Themen gemeinsam sind, sondern weil sie zur Bearbeitung dieser Themen eine besondere Gedanken- und Begriffsform ausbilden, die man – mit einem Ausdruck Hegels – *spekulativ* nennen kann. –

Das Selbstverhältnis des Denkens, das Ganze des Seienden und den Ursprung des einen wie des anderen können wir uns nicht in derselben Weise durchsichtig

machen wie gegenständig Seiendes, weil sie immer schon allem, was wir gegenständig denken und begreifen können, vorausgehen. In allem rationalen, unmittelbar gegenstandsbezogenen Denken denken wir immer – und immer nur – ein ganz bestimmtes Etwas in seiner Besonderheit, die es von anderem Bestimmten abgrenzt. Wollen wir Allgemeines rational denken, dann müssen wir von den Besonderheiten absehen. Je universaler dasjenige ist, was wir in dieser abstrahierenden Weise denken, umso inhaltsleerer und bestimmungsärmer ist es darum notwendig auch. Das Ganze des Seienden und Denkbaren ist dann ein vollkommen leerer und unbestimmter Gedanke. Es läßt sich in der Form von Rationalität, in der wir besondere Weltinhalte begreifen, überhaupt nicht denken. Das Gleiche gilt für den Ursprung, wie gerade die Theologie der rationalen Metaphysik beweist. Sie denkt Gott als den Urheber der Welt durch lineare Steigerung der Prädikate besonderer Wesen als das höchste Seiende oder das vollkommenste Wesen. Ein höchstes Seiendes bleibt aber immer noch ein Seiendes unter anderem Seienden, und zwar ein besonderes, einzelnes Seiendes. Wie aber ein einzelnes Seiendes das Ganze des Seins, zu dem es doch selber gehört, begründen soll, bleibt uneinsichtig, vollends dann, wenn man fragt, wie denn ein Einzelnes der Grund der *Einheit* des Ganzen sein kann. Das Selbstverhältnis des Denkens endlich bleibt jedem direkt gegenstandsbezogenen Denken ein undurchdringliches Rätsel. Wir müssen also fragen, ob es eine Form des Denkens geben kann, die von der auf das Begreifen besonderer Weltinhalte ausgerichteten Rationalität abweicht und den Themen der Metaphysik angemessener ist. Tatsächlich kennt die Geschichte der Philosophie mindestens zwei andere Formen des Denkens.

Bereits Platon und Aristoteles unterscheiden systematisch zwischen zwei verschiedenen Vollzugsformen des Denkens, die sie *Nous* (oder *Noesis*) und *Dianoia* nennen.¹² *Dianoia* meint ein *diskursives*, begriffliches Denken, das sich argumentierend und schlußfolgernd von einem Gedanken zum anderen fortbewegt und dabei immer nur *Besonderes* denkt. Dagegen meint *Nous* oder *Noesis* ein geistiges Sehen, eine intellektuelle Schau, in der ein *Ganzes auf einmal* präsent ist und in einem *einzigem Blick* des Geistes erfaßt wird, also ohne zeitliche Sukzession und ohne diskursiven Fortgang von einem zum anderen. Diese Unterscheidung von *noetischem* und *dianoetischem* Denken schreibt sich in der Geschichte der Philosophie fort als die Differenz zwischen *intellectus* und *ratio*, *intellektueller Anschauung* und *diskursivem Denken* oder auch *Vernunft* und *Verstand*.

Platon konzipierte nun in gewisser Weise eine Vereinigung beider Vollzugsweisen des Denkens in dem, was er *Dialektik* nannte. Dialektik versteht Platon

¹² Grundlegend dazu bleibt Klaus Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung des Bewußtseinsproblems in der Antike*, München 1962, 2. Aufl. Hamburg 1985 (= Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken).

als ein argumentierendes, begründendes und insofern diskursiv verfaßtes Denken, in dem es um die Bestimmung von Ideen geht, und zwar durch die genaue Ermittlung der Verhältnisse der Ideen untereinander. Der Platonischen Dialektik geht es dabei nicht um die Erfassung singulärer Ideen als solcher, sondern stets um ein *Zusammensehen* verschiedener Ideen zu einem Ganzen, Dialektik ist somit wesentlich *Synopsis*, so Platon.¹³ Solche *Synopsis* aber ist geleitet durch den Vorblick auf ein Prinzip, das alles Zusammensehen von Ideen allererst ermöglicht: das universal einheitsstiftende Eine oder Gute selbst, der „unbedingte Ursprung“ aller Ideen. Die höchste Aufgabe der Platonischen Dialektik ist darum das denkende Zusammensehen aller Ideen auf das ihre Einheit begründende Eine hin und weiter die Abhebung des Einen selbst in seiner Absolutheit von aller in ihm gründenden Vielheit der Ideen. Dialektisches Denken, wie Platon es bestimmt, unterscheidet sich von der noetischen *Schau* der Ideen und ihres Ursprungs durch seine begrifflich-diskursive Verfassung; aber es geht anders als alles gewöhnliche diskursive Erkennen nicht unmittelbar auf die Erfassung eines ganz bestimmten Etwas in seiner spezifischen Besonderheit aus, sondern gerade auf die Erfassung eines Ganzen aus dem Ursprung seiner Einheit; damit übersetzt es gewissermaßen den Inhalt der noetischen Schau in die diskursive Denkform. Und indem diese Übersetzung dadurch erfolgt, daß es Unterschiedenes in die Einheit eines Ganzen zusammendenkt, geht ihm daran zugleich die eigentümliche Struktur denkender Selbstbezüglichkeit auf.

Für die spezifische Form *spekulativen Denkens* ist nun *Dreierlei* konstitutiv: Zum einen die Unterscheidung von intellektuell anschauendem und diskursivem Denken und der Versuch, sie miteinander zu vermitteln. Zweitens die Absicht, durch diese Vermittlung das Ganze aus dem Ursprung seiner Einheit begrifflich bestimmt zu denken. Und drittens die Erfassung der eigentümlichen Selbstbeziehungsstruktur des Denkens. Bei Hegel finden wir genau diese Momente vereinigt.¹⁴ Hegels Begriff der *Spekulation* meint bekanntlich die Vereinigung von diskursiver Reflexion und intellektueller Anschauung. Hegels entwickelte dialektische Methode zeichnet sich dadurch aus, daß sie begriffliche Bestimmungen so denkt, daß in ihnen niemals nur ein bestimmtes Etwas in seiner Besonderheit, sondern stets die *Einheit* verschiedener und sogar entgegengesetzter Bestimmungen gedacht wird, und zwar so, daß dabei diese Einheit als

¹³ Platon, *Politeia* 537 C. – Vgl. zum Folgenden Hans Joachim Krämer, „Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon“, in: Jürgen Wipperfurth (Hg.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipienphilosophie*, Darmstadt 1972 (= Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons), 394–448 (= Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik) – jetzt auch in: Hans Krämer, *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, hg. von Dagmar Mirbach, Berlin/Boston 2014 (= Gesammelte Aufsätze zu Platon), 33–71.

¹⁴ Vgl. dazu Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn 1976, 3. Aufl. 1995 (= Problem der Subjektivität).